

RECENSÕES

Maria Cândida PACHECO – José Francisco MEIRINHOS (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. I-III (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006, XLIV+2008 pp.; vol. IV, in *Mediaevalia. Textos e estudos*, 23 (2004), XLVI+484 pp.

Nesta extensa obra, em quatro volumes, publicam-se as Actas do XI.º Congresso Internacional de Filosofia Medieval da Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval (S.I.E.P.M.), decorrido no Porto, de 26 a 31 de Agosto de 2002, e subordinado ao título que constituiu o seu fio condutor temático: «Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval». Trata-se de uma obra que reúne mais de 200 textos de especialistas e investigadores da filosofia na Idade Média, acusando o notável desenvolvimento de estudos nesta área da História da Filosofia, ao longo das últimas décadas, incluindo o crescendo de jovens investigadores, a não permitir que a nossa civilização perca o elo do conhecimento das suas raízes culturais.

Entretanto, deveu-se a Maria Cândida Pacheco, eleita Vice-Presidente da S.I.E.P.M., no X.º Congresso Internacional de Filosofia Medieval (Erfurt, 1997), para o quinquénio seguinte, o empenhamento decisivo para que viesse a realizar-se em Portugal o XI.º Congresso Internacional de Filosofia Medieval (Porto, 2002), e para que viesse a ser incluído o português, pela primeira vez, como língua oficial do Congresso. Coube, depois, ao Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, nas pessoas da sua Presidente, Maria Cândida Pacheco, e do seu Vice-Presidente, José Francisco Meirinhos, não só a frente de organização do XI.º Congresso como também a responsabilidade de coordenar as Actas agora publicadas.

Incluindo também de pleno direito a língua portuguesa, as Actas organizam-se tematicamente, especificando múltiplas linhas de desenvolvimento a partir dos dois temas centrais: o intelecto e a imaginação. Assim, por um lado, as lições plenárias, proferidas e escritas por reputados especialistas convidados, e publicadas no vol. I, agrupam-se em torno de

seis linhas temáticas: os processos do conhecimento; pensamento e acção; os Conimbricenses; antropologia do conhecimento; os limites do intelecto; imaginação, imagem e belo. Neste âmbito, cabe sublinhar não só a participação de dois portugueses da Universidade de Coimbra, António Manuel Martins e Mário Santiago de Carvalho, com duas lições sobre os Conimbricenses, como também a lição, em língua portuguesa, sobre a antropologia tomista, de Luis Alberto De Boni (Porto Alegre).

Por outro lado, as sessões paralelas correspondem a secções específicas, que se enquadram em quatro géneros principais: tradições; séculos florescentes; autores; temas articulados. Quanto às tradições, são especialmente visadas as filosofias bizantina, islâmica e judaica (vol. I). Por sua vez, dois séculos culturalmente pujantes, os sécs. XII e XIII, são objecto de duas secções respectivamente dedicadas (vol. II), nas quais se inserem mais duas contribuições portuguesas: a de Vera Rodrigues (Paris-Porto), sobre Teodorico de Chartres (séc. XII); a de José Francisco Meirinhos (Porto), sobre Pedro Hispano Portugalense (séc. XIII). Quanto aos autores, mais de quinze filósofos, de Agostinho de Hipona a Francisco Suarez, são revisitados em secções dedicadas (vols. II-III). A título de exemplo, mencionamos aqueles que são alvo de estudos monográficos de congressistas portugueses: Agostinho de Hipona é estudado por Maria Manuela Martins (Porto) e José Silva Rosa (Covilhã); João Escoto Erigira, por José Costa Macedo (Porto); Anselmo de Cantuária, por Maria Leonor Xavier (Lisboa); Nicolau de Cusa, por João Maria André (Coimbra). Por fim, mais de uma dezena de secções específicas versa sobre temas articulados (vols. III-IV), das quais destacamos, também a título de exemplo, aquelas que incluem participação em língua portuguesa: assim, na secção intitulada «Observar e imaginar a natureza», participa Paulo Faitanin (Niterói), com um estudo sobre a embriologia tomista; numa secção sobre «Ética e política», participa Maria de Lourdes Ganho (Lisboa), com um estudo sobre a ética na filosofia portuguesa medieval; na secção «*Esse*, verdade, Deus e o eu», participam Carlos Arthur do Nascimento (Campinas), dissertando sobre metafísica negativa em Tomás de Aquino, e Pedro Gonçalo Parcerias, dissertando sobre o conceito, como acontecimento metafísico, a propósito de João de Ripa; e, na última secção, «Sobre a beleza, cores e visão», participa Maria Simone Nogueira (Campina Grande), com um texto sobre a metáfora do olhar em Nicolau de Cusa.

Através desta breve amostragem dos quatro volumes, pretende-se dar conhecimento de uma obra, não só de consulta incontornável para qualquer estudioso da especialidade de filosofia medieval, como também de consulta diversificada para quem não se abstém de alguma curiosidade pela história da cultura ocidental.

Maria Leonor Xavier

Teologia mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo, Introd., trad. e notas de Maria Leonor L. O. Xavier, Ésquilo ed., Lisboa 2008. 113 pp.; ISBN: 978-989-8092-25-0.

O volume editado por Maria Leonor Xavier apresenta um dos textos centrais e instituidores da mística cristã, breve e denso, que na Idade Média foi objecto de vários comentários, dois dos quais se apresentam em edição bilingue.

A *Teologia mística* é uma das quatro obras atribuídas a Dionísio, pseudo-Areopagita. O autor que é ele próprio um mistério que constrói a sua própria lenda ao apresentar-se como o convertido pelo discurso de S. Paulo no areópago de Atenas. Sabemos hoje que não é contemporâneo dos factos descritos nos *Actos dos Apóstolos* (17, 34) e ocorridos no século I. Dionísio é de facto muito posterior mas durante a Idade Média beneficiou desta construção de identidade, sendo venerado como o discípulo de s. Paulo. Depois das suspeitas de Nicolau de Cusa, apenas no Renascimento (por L. Valla e Erasmo) seria demolida a lenda de Dionísio enquanto padre apostólico. De entre as muitas que o próprio autor se atribui, do *corpus* areopagítico apenas nos chegaram quatro obras (*Hierarquia angélica*, *Hierarquia eclesiástica*, *Nomes divinos*, *Teologia mística*) e 10 cartas que esclarecem certos pontos daquelas obras. (Um minucioso estado da questão dionisiana é apresentado S. LILLA, «Denys l'aréopagite (le Pseudo-)», in R. Goulet, dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris CNRS 1994, pp. 727-742).

As primeiras citações conhecidas destas obras datam do séc. VI (Sínodo de Constantinopla em 532). O seu autor é de origem síria devendo, tudo o indica, ser situado entre o final do século V e o início do século VI, provavelmente aluno de Proclo e de Damascio em Atenas, mas também leitor de outros autores neoplatónicos, como Plotino e Porfírio, cujas ideias transfere para um contexto cristão, influenciado por diversos padres alexandrinos e capadócijs. Estas múltiplas fontes mudas transparecem nas suas obras onde de modo inovador e com uma poderosa capacidade alusiva e especulativa constrói doutrinas e conceitos a partir da teologia cristã e de expressões comuns da tradição filosófica. É da influência dos autores neoplatónicos e patrísticos que procedem algumas das posições características da *Teologia mística* (para o que segue cfr. S. LILLA, art. cit., em especial p. 732):

1. a distinção entre teologia positiva e teologia negativa (colocadas respectivamente em relação com a interpretação dada por Siriano e Proclo da segunda e da primeira hipóteses do *Parménides*, ou seja, com a *processão* [próodos] e a conversão/regresso [moné]);

2. a preferência pela teologia negativa quando a inteligência humana procura regressar à primeira causa;
3. a resolução das negações na excelência ou acentuação dos atributos divinos, sempre inacessíveis para a operação intelectual;
4. a cessação de toda a actividade noética e a plena identidade entre conhecimento de Deus e ignorância de Deus (esta resulta da teologia negativa) possibilitam a união mística, que é superior à inteligência.

É no século IX que as obras do pseudo-Dionísio chegam ao Ocidente latino. Luís o piedoso recebe do imperador bizantino um códice, que cerca de 832 o abade Hilduíno traduz para latim num texto quase ilegível. O seu texto desagradou tanto que Carlos o Calvo pede a João Escoto Eriúgena uma nova tradução, que a terminou em 852. Começa na própria obra de Escoto Eriúgena uma duradoura influência na discussão e formação da ciência de Deus, com uma tradição de comentários e glosas que, já no século XII suscitaria uma terceira tradução para latim, agora pelo monge vitorino João Sarraceno, muito mais fiel ao texto original. É essa a tradução que Tomás Galo e Pedro Hispano, aqui editados, leram e que aqui foi também traduzida para português juntamente com os respectivos comentários.

Este volume oferece-nos um conjunto assinalável de estratos e mediações textuais: o comentário de Pedro Hispano sobre a *Teologia mística*, comentário que se baseia na *Extractio* de Tomás Gaulês sobre a mesma obra, ambos explicando a tradução de João Sarraceno, também traduzida para português. Temos por isso um texto a quatro vozes bem identificadas, atravessadas por muitas outras que a leitura erudita tem identificado no entretecer das fontes.

Um dos autores aqui estudados e traduzido, Pedro Hispano, pela complexidade do dossier, é ele próprio mais um enigma ainda por resolver. Está-lhe associado um extenso *corpus* textual, com mais de 50 obras conhecidas e outras tantas erradamente atribuídas, que cobre um bom leque de domínios científicos, da medicina à alquimia, da psicologia à biologia, da lógica à mística. O volume agora publicado oferece-nos um dos textos mais especulativos de Pedro Hispano, o comentário sobre a *Teologia mística* de Dionísio pseudo-Areopagita (cfr. pp. 44-91). Pedro Hispano, como tem sido mostrado, depende extensamente de um dos comentários escritos por Tomás Galo, o abade do mosteiro de S. Victor de Paris e fundador do mosteiro Vitorino de Vercelli, seu quase contemporâneo (1175-1246). A dependência é tão extensa que ainda recentemente James McEvoy defendeu que a obra não é de facto de Pedro Hispano, mas sim do próprio Tomás Galo. Maria Leonor Xavier, apresenta a questão e os argumentos que se podem opor à proposta de McEvoy, que não parece procedente, podendo ser aduzidos múltiplos outros exemplos

de comentários medievais que dependem literalmente de autores quase contemporâneos, num contexto que pouca importância dava à noção de autor. Certo é que um manuscrito alemão e outro que o copia na íntegra chamam Petrus Hispanus ao seu autor. Essa cópia não é uma prova definitiva, mas sem melhores argumentos não temos razões para afirmar que esta obra não é de um Pedro Hispano. Quem seja este Pedro Hispano é assunto em aberto e talvez ainda mais difícil de determinar.

Até ao século XIII a obra que mais interessa os comentadores de Dionísio são os *Nomes divinos*, situação que se alterará no séc. XIV, passando então a *Teologia mística* a concitar mais atenção, desde mestre Eckhart à espiritualidade e mística de cartuxos e carmelitas dos séculos XVI e XVII, tornando-se num dos textos determinantes da mística ocidental. Não é por isso um acaso que, com esta tradução, a nossa atenção para um texto que, também com Tomás Galo e Pedro Hispano, começava no século XIII a excitar os espíritos.

A *Teologia mística* é o mais breve dos tratados dionisianos, em 5 curtos capítulos. Após uma exortação a Timóteo para que eleve o seu espírito à contemplação das coisas divinas, na exegese da subida de Moisés ao monte Sinai (*Êxodo*, 19-20) descobre a elevação, sem linearidade e de duplo e contraditório sentido, do intelecto humano para Deus interpretação que recebe de Filon e dos padres gregos, sobre a qual se articula o curto opúsculo simbolizando o percurso de purificação da alma e do conhecimento intelectual até à suprema união mística. No cap. I, sobre a “Treva divina”, enuncia que para a união mística com deus é necessário alcançar um estado que supere toda a actividade, seja ela intelectual ou sensorial». A distinção liminar entre teologia negativa (ou apofática) e teologia positiva (ou catafática), coloca Deus para lá de toda a afirmação e negação, fazendo coincidir o conhecimento intelectual que se pode alcançar sobre Deus com a ignorância absoluta. A treva do *Êxodo* 20, 21 é a expressão da ignorância intelectual de Deus (cap. II) e a entrada de Moisés na treva é a expressão da ausência total de todas as palavras e de pensamentos, característica da união mística com Deus (cap. III). Ilustra-se assim a transcendência de Deus, posicionada em superação quer dos objectos, quer dos conteúdos intelectivos, numa ascensão apofática para a Causa através do sensível, porque nada é de sensível, ele que é causa de todo o sensível (cap. IV) e através do inteligível, porque nada é de inteligível, ele que é causa de todo o inteligível (cap. V). A causa absoluta é transcendente e impredicável, ao mesmo tempo que é fonte de tudo e ao mesmo tempo que está separada de tudo, inacessível. A “*remotio*”, a negação como remoção e separação, que é a chave deste regresso, tem por isso um papel ontológico e litúrgico. A aproximação decorre num duplo plano; dos entes e dos símbolos, onde se descobre a treva e a beleza. Falar da Causa exige a medição de contradições insuperáveis. Dionísio compraz-se na expressão contraditória, na vertigem

do *oxímoro* da «treva mais que luminosa / luminosíssima», do «ver e conhecer o que está para lá da visão e do conhecimento». A inefabilidade da primeira causa apenas pode ser aproximada pela negação de todos os atributos e qualidades dos seres sensíveis. E para conseguir o quê? o que está para lá do conhecimento intelectual, o êxtase que sendo experiência humana, transfigura a humanidade do homem, eliminando a sua singularidade, a actividade sensorial e intelectual.

Com a edição deste volume cresce em português o dossier dionisiano, de que faz parte a edição e tradução do texto grego da *Teologia mística*, publicada em 1996 por Mário Santiago de Carvalho (*Mediævalia. Textos e estudos*, vol. 10). Ficam agora disponíveis os pensamentos e explicações de dois dos seus intérpretes medievais da primeira metade do século XIII. É certo que não têm o mesmo fôlego filosófico, especulativo e teológico das de Alberto Magno ou de Tomás de Aquino, mas testemunham o esforço da escolástica nascente para se apropriar de um esquema de compreensão da relação Homem/Deus, que se diferenciava quer da tradição agostiniana, quer dos esforços de construção de uma teologia enquanto ciência sistemática, que então dava os primeiros passos. São esses tacteamentos que aqui vemos aflorar no esforço interpretativo de Pedro Hispano e do seu inspirador e fonte principal, Tomás Gaulês.

Este volume é bem o testemunho das dificuldades interpretativas que o texto de Dionísio suscitava. Pedro Hispano opta por uma explicação preferentemente literal e pela clarificação de conceitos com anotações sobre determinados passos, sem se abrir ao plano contemplativo que o texto dionisiano oferecia. É na explicitação da linguagem que Pedro Hispano auxilia os seus leitores na compreensão do texto. Preocupa-o a compreensão dos procedimentos noéticos e intelectuais em que, sobretudo nas teologias negativa e mística, se concretiza o pensamento de Deus. Para explorar a superação da distância homem/Deus, recorre constantemente a conceitos cuja superlativização acentua e que a tradutora procurou transferir de modo rigoroso, por vezes com indispensável recurso à perífrase, mas fazendo também uma opção de tradução, que explica na Introdução a opção por suprasubstancial, superintelectual, superbom, superdesconhecido, etc., etc.

Como sublinha Maria Leonor Xavier na introdução, Pedro Hispano oscila entre uma apropriação teórica da mística e uma abertura à experiência contemplativa, embora incipiente. Na introdução mostra-nos também o quanto, nas ténues deslocações de sentido operadas entre João Sarraceno, Tomás Galo e Pedro Hispano, ou nas expansões explicativas, se podem apreender pequenas dissemelhanças, como a propósito do sentido da palavra “mística” que, para Pedro Hispano, «quer dizer fechada ou oculta, porque tudo aquilo que aí se diz permanece totalmente fechado e oculto, como se fosse inexplicável» (p. 47). A remoção não tem por fim

a explicação ou a apropriação intelectual, mas a sua consideração absoluta na inexplicabilidade, sem relação com os entes, por negação:

«Nos livros anteriores, louvei Deus por afirmações. Neste, porém, é necessário louvar por negações, pelas remoções de todas as coisas, como que de modo contrário. Ali, fazíamos o descenso começando pela afirmação ou posição das coisas principais, [passando] pelas médias até às últimas; aqui, começando pela remoção das últimas [realidades mais inferiores], ascendemos gradativamente pelas médias até à remoção das principais, e voltados de novo para as últimas, retirá-las-emos a todas igualmente de Deus. Fazemo-lo, a fim de, sem o véu da significação mística, conhecermos a incompreensibilidade divina latente sob os véus místicos de todos os existentes, que podem ser por nós conhecidos ou pensados. Fazemo-lo, além do mais, a fim de contemplarmos a incompreensibilidade divina, que transcende todo o ente, e que foi ocultada por toda a ciência em todas as criaturas.» (final do cap. II, pp. cit. 69-71).

A ciência, no seu afã de explicar, oculta a incompreensibilidade divina e impede a contemplação. A via da remoção e da negação é a única para pressentir a «incompreensibilidade divina latente» em todos os existentes. A crítica da ciência prolonga-se num reparo aos indoutos filósofos, que se apoiam nas razões naturais, e aos metafísicos, porque os mistérios divinos superam a sua imperícia, bem como a daqueles que concebem Deus, causa superior, «a partir das matérias ínfimas dos existentes, que são inferiores aos animados» e nem admitem que «Deus tenha em si algo mais sublime do que as figuras e as formas múltiplas». Ciências e filosofias não são a via para Deus. O caminho é apontado desde o prómio, onde se mostra que a descoberta da intenção do autor e a utilidade da doutrina são os guias hermenêuticos de Pedro Hispano:

«A *matéria* deste livro [sc. da *Teologia mística*] é o próprio Deus, considerado em si simplesmente, sem ter em conta alguma relação com as coisas criadas. A *intenção* dele, por outro lado, é elogiar a verdadeira sabedoria do cristianismo e desaprovar a sabedoria dos filósofos. A *utilidade*, por seu turno, é conduzir ao *ápice da perfeição na vida presente*, isto é, à *união com Deus por conhecimento e afecção supra-intelectuais*, ou, para traduzir por um só vocábulo uma e outra operação, por *deificação*.» (P.H., *Exposição da Teologia mística*, Proêmio, p. 47).

A *remotio* que permite tal percurso unitivo, a máxima realização possível da e na vida presente, nada afecta Deus mesmo, que permanece idêntico a si e inacessível. São estas as palavras com que a *Exposição* termina:

«Em relação a si mesmo, [Deus] não é indagação racional, nem imposição de nome, nem compreensão de conhecimento; não é treva deficiente de luz, nem é luz inteligível; não é erro, pelo qual o espírito se engane; nem verdade, por zelo da qual o espírito se instrua. Nenhuma posição ou remoção é absolutamente de Deus. Mas, quando pomos ou retiramos dele o que quer que dele se distinga, nunca o pomos ou o retiramos a ele próprio, porque, acima de toda a posição, está a causa perfeita de todas as coisas, e *acima de toda a remoção, está a sua superabundância*, separada de todas as coisas e acima de todas.» (P.H., *Exposição da Teologia mística*, V, p. 91).

Não sendo Deus apreensível na sua superabundância, subsiste apenas o método negativo, completa ignorância, remoção de todo o conhecimento, como forma de (a)conhecimento que, no plano intelectual, se pode ter de Deus. A superação da própria remoção torna possível a união mística, superior à inteligência, baseada na cessação de toda a actividade noética e na redução à unidade.

Os livros têm a sua história, passando muitas vezes pelos mesmos lugares. É também este o caso: em 1957 o Centro de estudos de Psicologia e da História da Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa publicava num grosso volume de cerca de 750 páginas a edição de Manuel Alonso Alonso da *Exposição de Pedro Hispano sobre os livros do beato Dinis Areopagita (Expositio librorum beati Dionysii)*, que incluía a *Extractio* de Tomás Gaulês. 50 anos depois é também uma professora desta Faculdade, integrada no centro de investigação que prolonga a actividade daquele, que traduz para português uma das obras incluídas naquela edição. Introduzido por um estudo histórico-doutrinal, sobre os autores e os textos e sobre a natureza da tradução, este volume reúne uma edição bilingue latim-português da *Exposição da Teologia mística* atribuída a Pedro Hispano (pp. 44-93) e da *Extracção* de Tomás Gaulês sobre a mesma *Teologia mística* (pp. 95-113). Como se disse, a tradução da obra de Pedro Hispano inclui ela própria uma tradução da tradução de João Sarraceno da *Teologia Mística*.

Maria Leonor Xavier tem ao longo dos últimos anos dado atenção ao comentário de Pedro Hispano sobre a *Teologia mística*, sobre o qual expôs e publicou as suas reflexões em diversas ocasiões. Oferece agora um estudo e uma tradução reflectida nos seus pormenores e dificuldades, ajudando-nos à compreensão de um texto difícil, sobrecarregado e denso, mas muito estimulante. Os leitores de filosofia estão-lhe certamente gratos por mais este volume que amplia consideravelmente o dossier dionisiano em português.

José Meirinhos